

د. مصطفى لبيب عبد الغنى

كلية الآداب جامعة القاهرة

فى التصور الإسلامى للطبيعة

" الطبيعة بين الضرورة والاحتمال

عند جابر بن حيان "

(٢٠٠ + هـ / ٨٠٤ م)

١٩٩٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

ت ٩٠٤٦٩٦ القاهرة

0166937



Bibliotheca Alexandrina

في التصور الإسلامي للطبيعة

" الطبيعة بين الضرورة والاحتمال "

عند جابر بن حيان "

(+ ٢٠٠ هـ / ٨٠٤ م)

إهداء

إلى روح أستاذنا طيب الذكر

الدكتور زكى نجيب محمود

مثال العقل المبدع والشعور الحى ،

النور المضيئ فى حياتنا الفكرية والأخلاقية .

أسباب عديدة توجب - فى نظرنا - الاهتمام بفلسفة الطبيعة عند المسلمين على وجه العموم ، والإهتمام بموقف جابر ابن حيان على وجه الخصوص . ومن بين هذه الأسباب :

أولاً : إن الفترة التاريخية ، التى ينتسب إليها جابر بن حيان ، منتصف القرن الثانى للهجرة ، ترتبط بمرحلة التأسيس العقلى وببزوغ تباشير التفلسف فى حضارة الإسلام . ولعلنا نلمح ، بالفعل ، قسَمات الفكر الإسلامى الأصلية المفسّرة لطبيعته فى لحظات البدء أكثر مما نلمحها فى أوقات النضج والتطور .

ثانياً : إننا نرى فى التراث الحى لجابر بن حيان استباقاً حقيقياً للرؤية الصائبة إلى معنى العلم وبنيته ومنهجه كما استقر فى فكرنا المعاصر بعد تطور طويل . ولسنا بذلك نسقط حاضرننا على ماضينا أو نرى الماضى بعيون الحاضر ، وإن كان الارتفاع فوق هذا المازق يمثل بإجماع المؤرخين للأفكار صعوبة بالغة ، إلا أننا - وبقدر مايسعنا من جهد وما تقتضيه الأمانة فى البحث - نحاول أن ننظر إلى هذا المفكر فى إطار

عصره ، ونحصر أنفسنا في نصوصه الصريحة دون تعسف في التأويل^(١) . ونحن وإن كنا لا نبرئ النفس تماماً من الهوى فإننا لا نخفي تعاطفنا مع تراث هو جدير منا بأوفى التقدير .

ثالثاً : إننا نرى في الاقتراب من فكر جابر بن حيان ، أحد رواد العلم والفلسفة في الإسلام ، تحدياً حقيقياً لنا ، خاصة وأن كثرة لا يستهان بها من مؤرخي الفكر الإسلامى - قدماء ومحدثين ، مستشرقين وغير مستشرقين - حاولوا جاهدين بإصرار يستلفت النظر إرجاع فكره في مجموعه إلى مصادر

(١) نسترشد هنا بمايقوله " إميل بربيه " من أن " المشكلات التى يضعها الفلاسفة والحلول التى يقدمونها لهذه المشكلات ، تكون ناتجة عن تفكير أصيل يعمل في ظروف تاريخية وبيئية معينة . ومن المسموح به - بطبيعة الحال - أن نبحث الأفكار بحثاً منفصلاً عما يحيط بها من ظروف ؛ غير أنها ، وقد عُزلت على هذا النحو ، لتبدو أشبه بمعلولات بلا علل . وقد تصنف المذاهب الفلسفية تحت عناوين عامة ، لكن هذا التصنيف لا يقدم لنا تاريخها الحقيقى بنبضه الحى .. وإن أى فلسفة لا تعطينا الانطبأع بعدم إمكانية انفصالها عن الفترة التاريخية التى تظهر فيها لهى مجرد عبث أو تطلع عقيم " - راجع : Bréhier , E. " The Philosophy of Plotinus , " English trans.. by : Joseph Thomas, The University of Chicago press , 1952 , pp: 182 - 184 .

وليس لدراس الحق في الزعم بأن التحديدات المنهجية التى يصطنعها لأغراض الفهم والدراسة تكون هى ذاتها وبالضرورة تحديدات الواقع بالفعل .

غير إسلامية : وثنية حرانية أو فارسية مانوية أو فيثاغورية
أفلاطونية أو غنوصية تلفيقية غيرة منهم أن تنجب ثقافة
الإسلام مثل هذا الطراز النادر من العباقرة وإلى حد دفع
ببعض الغلاة ، قديماً وحديثاً ، إلى الشك في أصول كتاباته
العلمية ذاتها بدعوى الانتحال أو التزييف ، لضرورة حضارية
استوجبها الصراع العقائدى ، مما هو معروف لدارسي الفكر
الإسلامى في ميادين العلوم والفلسفة ^(١) .

يراجع مثلاً :-

- Berthelot , Marcellin , " La Chimie au moyen age " t . III ,
L'Alchimie Arabe , Paris , 1893 , pp. 1 , 3 , 16 .
- Holmyard , E. J . , " A critical Examination of Berthelot's
work upon Arabic Chemistry , Isis , VI, 479 - 499 .
- Holmyard , E. J . : " Alchemy " , Penguin Books , 1968
, pp: 72 - 75 .

وراجع بوجه خاص من ١٠٦ فى هذا الكتاب .

- Kraus , Paul , : " Jabir IBN Hayyan " L'Institut Français
D'Archéologie Orientale , Le Caire , 1942 , vol . I . pp :
xvii - Lxv .
- Corbin , H. , : Histoire de la philosophie Islamique ,
Gallimard , Paris , 1964 , pp - 184 - 185 .

ابن النديم : " الفهرست " ، المكتبة التجارية ، القاهرة (١٣٤٨ هـ) ص ٤٩٩ .

وهنا نتبين كم هي غريبة تلك النظرة إلى فكرنا الإسلامى
الذى - فى عصور تأسيسه وازدهاره - باعتباره مجرد
استجابة تلقائية محتومة لثقافة أجنبية ، يونانية أو غير يونانية ،
أو باعتباره محض تكيف مع عقائد أخرى سابقة من عقائد
الروحى ، وهى بالطبع نظرة غافلة عن بنيته الأصلية وإطاره
المتميز ، مع أننا نقدر تماماً تلك المحاولات الجادة والجديرة
بالإعجاب التى بذلها هذا الفكر الإسلامى للتفاعل والتكيف مع
حصار الفكر العالمى السابق والذى كان مبذولاً فى بيئة الإسلام
الخصبة الواسعة ، ومعلوم أن الحضارة الإسلامية كانت وريثة
لمعظم حضارات العالم القديم بل ولاكثر هذه الحضارات
ازدهاراً فيه . ولا تغيب عنا أبداً حقيقة الاتصال الفعال لتيار
الحكمة المتدفق فى الوعى الإنسانى العام وهو ما لا يجب
التهوين منه بحال ما ونحن نجاهد لتحديد الخصوصية الثقافية
عند أمة من الأمم أو فترة من فترات التاريخ الثقافى بمكوناتها
الذاتية .

ولقد وعى مفكرو الإسلام ، منذ البداية ، ويتوجيه رائع من العقيدة ^(١) ، حقيقة هذا الاتصال ومغزاه . وحفلت النصوص المبكرة عند جابر بن حيان وأبى بكر الرازى وأبى يعقوب الكندى ومن تلاهم من أعلام الفكر الإسلامى - بالتوقيع البالغ

(١) يؤكد الرسول الكريم ﷺ اتصال الإسلام بالرسالات السابقة فيقول مبلفاً عن ربه -جلّ وعلا- " قل ما كنت بدعا من الرسل " (٤٦/١ الأحقاب) . وفى مثل ما يروى عنه : " مثلى فى النبيين كمثل رجل بنى داراً وأحسنها وأكملها وأجملها ، وترك فيها موضع لبنة ، فجعل الناس يطوفون بالبناء ويمجبون منه ويقولون لو تم موضع تلك اللبنة ، وأنا فى النبيين موضع تلك اللبنة " (سنن الترمذى " كتاب المناقب) .

ولم يكن هذا التوجيه - فيما استلهمه صحابة الرسول المقربون رضوان الله عليهم - قاصراً على العقيدة وما تنطوى عليه من أحكام بل كان عاماً يشمل مطلق الصواب ، ويعتمد مبدأ التواصل المعرفى للإنسانية العاقلة . ونكتفى تدعيماً لهذه النظرة - بإيراد قول الامام على كرم الله وجهه - فى وصيته لإبنه الحسن - رضى الله عنه : " أى بنى إبنى وإن لم أكن عُمِرْتُ عُمر من كان قبلى فقد نظرت فى أعمالهم . وفكرت فى أخبارهم ، وسرت فى أثارهم حتى عدت كأحدهم . بل كائن بما انتهى إلى من أمورهم قد عُمِرْتُ مع أولهم إلى آخرهم ، فعرفت صغر ذلك من كبره ، ونفقه من ضره . فاستخلصت لك من كل أمر نخيله وتوخيت لك جميله وصرفت عنك مجهوله " (نهج البلاغة ، بشرح الامام محمد عبده ، دارالمعرفة ببيروت بدون تاريخ ، ٢ ص ٤١) وقوله - كرم الله وجهه - " العلم ورائة كريمة " ح ٤ ص ٢ وقوله أيضاً ، عليه السلام : " خذ الحكمة أنى كانت " والحكمة ضالة المؤمن ، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق " وقيمة كل امرئ ما يحسنه " (المصدر السابق ، ح ٤ ص ١٨) .

== فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرنا عن نيل حقيقته. ولا سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا (وهو يشير بذلك إلى أرسطو) أنه لم ينل الحق - بما يستأهل الحق - أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من القائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للذين ييسر الحق ، فضلاً عما أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيّة الخفية ، بما أقادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مدتنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرنا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك ، وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته ، واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وأثر الدأب ، ما اجتمع يمثل ذلك من شدة البحث والطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة ..

وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ، ولا تصغير يقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق بل كل يشرفه الحق .

(رسالة الكندي " في الفلسفة الأولى " ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٢٢ ، ٢٣) .

وينبئ ابن رشد - فيما بعد - إلي أن معرفة الموجودات تتم بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم .. وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل وفي العملية . فإنه ليس فيها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة ؟ وإذا كان هذا هكذا

الموقف يبلغ غايته المتصورة حينما نجد هؤلاء الرواد يرجعون
حكمة الحكماء إلى مشكاة النبوة التي لا زمت وجود الإنس
منذ بدء الخليقة ، كما يتوسعون في مفهوم " الوحي الإلهي
بحيث يتجاوز في نظرهم مجرد الاقتصار على دعوات الرسل
أصحاب التراث المشترك ليشمل أيضا تجلي القدرة الإلهية
نظام الطبيعة وفي سيرة التاريخ ، وبذلك يصبح بالفعل مصدرا
للإلهام العقلي المتصل (١) .

== فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظراً في الموجود
واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من
وأثبتوه في كتبهم : فما كان موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم على
وما كان منها غير موافق للحق نبيها عليه وحذرنا منه ونعذرناهم ."
(ابن رشد : " فصل المقال " نشرة البير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت
١٩٦٨ ، ٢٢ - ٢٣) .

على هذا النحو نتقرر في حسم ووضوح رؤية الفكر الإسلامي التي يتحدد معها
أن الأصالة التامة أو الأبداع الخالص مجرد وهم لا يتفق مع اتصال الحضارة
ومساراتها في التأثير والتأثر ، وأن نهاية المتقدم هي بالفعل بداية المتأخر .
(١) يُراجع في ذلك :-

Arberry , A. J. " Revelation and Reason in Islam " ,
George Allen & Unwin , London , 1965 , p. 14 .

وكذلك الآيات القرآنية الكريمة :

(١٦٣ - ١٦٤ / النساء ، ٢٠ - ٢٥ / الروم ، ١٢٨ / طه ، ١٢٣ /
البقرة ، ٧٩ / آل عمران ، ١٢٥ / ٢١ الأنبياء ، ١٧٨ / ٢٢ الحج ، ٤٥ /
الزخرف) .

هذا على وجه العموم ، غير أننا نجد عند جابر بن حيان موقفاً متميزاً في هذا الشأن ، سوف يتردد صده بقوة عند جماعة " إخوان الصفا " من بعد ^(١).

== وأيضا كتاب :

- Gilson , E. , " The spirit of Medieval Philosophy " , trans . by : Dawnes , A. H. G. , Sheed & Ward , London , 1950 , p. 25 .

وقد صدرت لهذا الكتاب القيم ترجمة دقيقة واضحة بعنوان : روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، أنجزها إمام عبد الفتاح امام، الطبعة الأولى عام ١٩٧٣ والطبعة الثانية ١٩٨٢ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، بالقاهرة).

(١) يظهر هذا الوقف عند جابر بن حيان في تقريره أن الشرع الأول إنما هو للفلاسفة فقط إذ كان أكثر الفلاسفة أنبياء كنوح وإدريس وفيثاغورث وثاليس القديم وعلى مثل ذلك إلى الإسكندر . ثم بعد ذلك فإن الشرع إنما خُلد ونزل في النصارى ولهى الإسلام من بعد . وإما الصابئة والمجوس فإنهم قوم من فروع الفلاسفة أخيراً ؛ وذلك أن الصابئة من التهامية على جنس عبادة الكواكب وليس كالتهامية . وأما المجوس فممن لدن أفلاطون في عبادة النار . وذلك أن أفلاطون طرق لهم هذا الطريق إذ قال : إن العالم كائن من النار والأرض ، فقال في موضع آخر : من الشمس والمركز ، فأخذ ذلك زردشت ووضع لهم فيه أصلهم الذى هم عليه . فأما اليهود فإنهم قوم عروا من الدين وهم لا يشكون أنهم متمسكون بالتوراة وإنهم لفي عدول عنها ومخالفة لها !

(" كتاب البحث " ، مخطوط ، ورقة ١٩٢ مكتبة جابر الله ، استنبول ، رقم (١٧٢١) .

ويبقى أن ما يُحدد قدر المفكر - فى نهاية الأمر ، نجاحه
الفعلى فى ممارسة التفكير على أساس من مواجهة المشكلات
الحقيقية التى تفرزها المعطيات المباشرة - لا على أساس من
محاولات السابقين وكفى ، وبذلك يكون المفكر الأصيل فى مأمن
من أن يدور فى فلك النزعات اللفظية والاصطلاحات الشكلية
بعيداً عن أى معاناة حقيقية لإبداع العقل ، أو أن ينصاع
للإيهام الحادث من سماع أسماء وكلمات هائلة مؤثرة أو غريبة
وملغزة ، ولخطر التعامل معها بإعتبارها غايات فى ذاتها
وليس مجرد مناسبات للتفكير وحسب * .

ومن هنا تبرز الأهمية الفائقة للوقفة المتأنية عند مصطلحات
المفكر ولغته الخاصة التى تعبّر عن موقفه ، وعند ما يطرأ من
تطور فى الدلالة لمصطلحات الفكر السابق التى يتعامل من
خلالها مفكر من عصر لاحق (١) .

(١) وهو ما ينبه إليه جابر بن حيان " بقوة فى "رسالة الحدود" ص ٩٧ - ١١٤ ،
وأيضاً ص ٢٧٩ (مختار رسائل جابر بن حيان) .

ويراجع مثلاً ما يقوله أبو حامد الغزالي فى "تهافت الفلاسفة" بتحقيق بويج ،
موريس ، دار المشرق ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٥) .

(*) من دقيق ما يذكر هنا قول أبى حيان التوحيدي فى المقابلة الحادية والتسعين
على لسان أستاذه أبى سليمان السجستاني : " إذا استقام لك عمود المعنى فى
النفس بصورته الخاصة فلا تكثر بينه وبين بعض التقصير فى اللفظ . وليس هذا منى
تساهل فى تصحيح اللفظ ، واختلاف الرواق ، وتخير البيان ، ولكن أقول متى
جمع اللفظ ولم يوات ، واعتاص ولم يسمع ، فلا تفت نفسك حقائق المطالبات
وغايات المقصودات ، فالن تحسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الاصطلاحات ،

ولا يفوتنا في هذه السبيل أن ننوه بظاهرة هامة من ظواهر الفكر الإسلامي الدالة : فقبل اكتمال عصر الترجمة وشيوع الأفكار العقلية والصياغات اللغوية المتصلة بها - في القرن الثالث الهجري - ومحاولة تشكيل المصطلح الفلسفي العربي ، عند الكندي ومدرسته وعند من جاء بعده ، محاولة لا تتوقف ؛ غير أننا نجد طائفة من مفكري الإسلام تحاول جاهدة أن تبلور تصوراتها العقلية لمعانى الفلسفة وتبلور معها صياغاتها اللفظية في تعريفات محددة ودقيقة ، ويقصد إزالة الالتباس وحسم المشكلات المصنّعة " التي لم تُعلم حدودها على حقائقها " ؛ واستهدافاً للتمييز الضروري بين المعارف على اختلاف موضوعاتها ومناهجها وأهدافها ، وتلك كانت ولا تزال مشكلة من مشكلات الثقافة الإسلامية في مسارها الطويل .

ولعل أسبق المحاولات هنا ما نجده عن جابر بن حيان في كتابه " الحدود " وعلى نحو تظهر فيه العلاقة الوثيقة بين الفلسفة في حد ذاتها وبين المعرفة العلمية الإنسانية ويظهر التمايز الحقيقي بين الفلسفة الإنسانية - بمبادئها الخاصة - وبين الشرع الإلهي أو الوحي المنزل . ولا يتم هنا بطبيعة الحال

أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذي يرجع إلى الإيضاح " ، (أبو حيان التوحيدي : " المقابسات " ، بتحقيق وتقديم : محمد توفيق حسن ، دار الآداب بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠)

التطابق بين النسق الفلسفى فى حد ذاته وبين النموذج المعين له المحدد زمانا ومكاناً ، ولابدين فعل التفلسف - الذى هو آية الرقى الانسانى - وبين فلسفة فيلسوف بعينه من الفلاسفة . وعلى هذا الأساس لا يجد جابر - كما لا يجد أبو بكر الرازى من بعد - حرجاً فى أن يختار "سقراط" أباً للفلسفة وسيداً عليها ومثالاً للانسان الحكيم ، وفى أن يقرر فى البيئة الإسلامية بأنه " ليس براق من أغفل صناعة الفلسفة ولكنه راسب مضمحل دائماً ^(١) ، وطالما أن المبادئ الفلسفية العقلية الأولية لا يكون فكر سليم إلا فى حدودها وأن " العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية داخلية فى جملة العلم الفلسفى ^(٢) . فتعريف الفلسفة أو حدها : " أنها العلم بالأمور الطبيعية وعلاها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من أسفل " ، ^(٣) ويفرق جابر بين تعريف الفلسفة وتعريف الدين ، كما يورد كثيراً من الاصطلاحات الفلسفية ، والتى سنجدها

(١) جابر بن حيان : نخب من كتاب التجميع " ضمن : مختار رسائل جابر بن حيان (ص ٨٩ .

(٢) جابر بن حيان : " كتاب الحود " (ضمن مختار رسائل جابر بن حيان ، ص ١٠٠ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١١٠ .

بنصها أو بمعناها في رسائل الرازي ، وبعض هذه التعريفات قد تقترب من تعريفات الفلسفة اليونانية . الأرسطية أو غير الأرسطية أو تبتعد عنها في بعض الأحيان وبما يكشف عن خصوصية الجهد الفلسفي وتمايز النظرة الفلسفية الإسلامية عن النظرة اليونانية ، ومما يدعم رأينا هنا مانجده - على سبيل المثال ، عند جابر من تعريفات فلسفية ^(١) .

وابعا : لم تحظ الطبيعيات " الإسلامية ، علماً وفلسفةً ، بعد - وفيها تكمن النظرة العقلية إلى الكون - ببحوث كافية مما يضفي أهمية خاصة على محاولة الاقتراب من الموضوع .

(١) يُراجع ما يقوله جابر في كتابه " الحدود " من تعريف " النفس " وهو هنا يورد تعريف أرسطو فيقول " إن حد النفس إنها كمال للجسم الذي هو آلة لها في الفعل الصادر عنها . وهذا الحد لها من جهة التركيب إنما ذكرناه لأنه مجانس لما ذكره أرسطو وليس فيها إذ يقول : إن النفس كمال لجسم طبيعي إلى ذى حياة بالقوة . وقد بينا ما في هذا الحد من الفساد والقبح ونقصان منزلة المعتقد له ، في ردنا عليه (أى على أرسطو) كتابه في النفس . ولكننا نضع الكتب لكل محب لهذه العلوم على طبقاتهم لياخذ كل منهم بمقدار عقله ومبلغ فهمه . فلماذا ذكرنا هذا الحد في النفس . فأما الحد لها على رأينا فإنها جوهر إلهي محيي للأجسام التي لا يستتاع متضع بملاسته إياها . فانظر يا أخي كم بين الحدين من الفرقان في الدلالة على جوهر النفس " (كتاب الحدود ١١٣) . ونحن واجدون الكندي بعد ذلك يهيب بالتعريف الأرسطي فيقول في رسالته " في حدود الأشياء ورسومها " في تعريف النفس " إنها تمامية جرم طبيعي ذى آلة قابل للحياة " ، ويقول : " هي استكمال أول لجسم طبيعي ذى حياة بالقوة " (رسائل الكندي الفلسفية ص ١١٣) .

مصدر التصور الإسلامى للطبيعة

إن القرآن الكريم - كلمة الله ونوره للعالمين - منذ لحظة نزوله وصدر الأمر الإلهي بالقراءة الأولى بإسم الله لمخلوقاته التي حُمِّل الإنسان أمانة التعرف عليها بوسائل التعرف الممكنة - والتي هي منَّة من الله ورحمة - والأمر الإلهي بالقراءة الثانية لماخِطَّه الأَقلام وحفظته العناية الإلهية وضمنت معقوليته : كان ولا يزال في رأينا مصدر الإلهام الفَعَّال للنظر العقلي عند المسلمين ؛ كما أن موقف المسلمين من الأنظار الأجنبية قد حكمته بصيرة استنارت بنور القرآن الكريم ، ونحن نقف بقوة في مواجهة الادعاء الجائر بأن علوم المسلمين - على تباين موضوعاتها ومناهجها وأهدافها ، قد جاءت استكمالا لنقص تنطوى عليه الكلمة الإلهية أو درءاً لتناقض مزعوم يكشف عنه النظر المتعجل لمضمون النص ، بل كانت هذه العلوم وعلى نحو ما اعتبرها أصحابها بالفعل - استجابة مباشرة لتحمل العقل الإسلامي لدوره في فهم واقع الزاخر ونتيجة حتمية لفكرة ختام النبوة في عقيدة الاسلام ^(١) .

(١) إن النبوة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها ، وهو أمر ينطوى على إدراك عميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مفقود يقاد منه ، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته ينبغي أن يترك في النهاية ليعتمد على وسائله هو . (محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام . ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ، ١٩٦٨ ، ص ١٤٤) .

ولعل مشكلة التوفيق بين الوحي والعقل - والتي قد يرى البعض فيها موطن الطرافة أو الخصوصية في الفكر الإسلامي: - ما هي ، في رأينا إلا وسيلة دفاعية أملاها واقع الحال في مواجهة قصار النظر ممن قعدت بهم الهمم عن بلوغ الحكمة الحقيقية فلم يفعلوا بالفكرة الإسلامية في سموها وعمقها وتفردا ، وشغلوا أنفسهم بقضية زائفة تقوم على افتراض خاطئ مؤداه أن الحقيقة العلمية أو الفلسفية تعارض الحقيقة الدينية ؛ وإن كان ذلك لا يعنى بالطبع تسليما بتطابقهما الفعلي تقديراً منا لتباين المجال : مجال التناهي واللاتناهي أو مجال النسبية والإطلاق ، وليس التباين مطابقا للتناقض أو حتى قرينا له بالضرورة . ولم يأت القرآن الكريم كتاباً من كتب " العلم " أو " الفلسفة " على غرار ما يصدر عن إبداع الإنسان . وليس بالإمكان أصلاً أن تستنفد معرفة عقلية ما - بالغاً ما بلغت من رحابة وسمو - فضاً مضمون الكلمة الإلهية التي هي الوجود أو " الخلق " بإطلاق ، طالما نحن نعي بالقدر الكافي أن مراتب الوجود تند عن كل تصور محدّد ، وأن الوجود في دوام تجلّية أمام حركة العقل يستثير فينا ضروباً -

متعددة من الكفاح العتلى لمحاولة فهمه باصطناع مناهج غير جامدة ، ويبقى صحيحا دوما أن الكلمة الإلهية لم ينطق بها أحد بعد وأن إلى ربك المنتهى . ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة ولا نهاية لها . وتبعد روح الثقافة الإسلامية بذلك فى جوهرها عن كل نزعة دجماطيقية مغلقة ^(١) .

ومن ثم ننظر إلى القرآن الكريم باعتباره منبعاً يستضى به وعي المسلم على قدر طاقته . وتوجهنا فى بحثنا هنا فكرتان أساسيتان : الأولى هى فكرة التوحيد بكل متضمناتها الأنطولوجية فى التنزيه والتعالى ^(٢) ، والفكرة الثانية هى

(١) تُراجع هذه الفكرة بالتفصيل فى : (محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام " من ١٥٢ وما بعدها) .

(٢) العلاقة الأساسية بين الخلق والخالق هى علاقة الطاعة أو الخضوع والاستسلام الذى هو المعنى الحرفى للإسلام : " وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون " (آية ٨٣ / ٣ آل عمران) . وإله الواحد الأحد متعالى بإطلاق " ليس كمثله شئ " ، ولا تتجج أى واقعة - بالغنا بلغت من الكمال والسمو فى أن تجسده : " فلا تضرىوا لله الأمثال ، إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون " (آية ٧٤ / ١٦ النحل) : " يجادلون فى الله وهو شديد المحال " (آية ١٣ / الرعد) .

ولم يكن إله اليونان إلا مجرد إله سام بين مجموعة من الآلهة ، وحتى فى اللاهوت الطبيعى عند أفلاطون وأرسطو ، أرفع فلاسفة اليونان مقاماً ، نجد الفكر

رسالة الإنسان الإستمولوجية المتصلة فى سعيه الدائب إلى كمال المعرفة أى إلى " الحق " الذى لا يغنى عنه الظن شيئاً .

== الإغريق يفشل فى مجاوزة تلك الحدود ؛ إذ ليس الله - فى ديانات الوحي الكبرى - هو ما يهب الموجودات خيرا الأسمى ويوجهها نحو غاياتها ويحفظ لها دوام الوجود فحسب بل هو قيل ذلك كله الذى يمنحها " الوجود " من ذاته . وإذا كانت محاوره " طيماوس " (28c) تمثل جهداً ملحوظاً للارتفاع إلى فكرة إله هو علة الكون وراعيه إلا أنه يبقى أن لهذا الإله منافسين فى النظام العقلى للمثل . وإذا كان الصانع Demiurge بسبب أوليته بين أعضاء الأسرة الإلهية يظهر لنا على أنه مشابه غالباً لإله الوحي ؛ إلا أن تدقيقاً من هذا القبيل لا يُسمع به ؛ فالإله الذى يشبه غالباً الإله ليس هو الإله على الإطلاق .

- Taylor , A. E. " Plato , The man and his work " , pp. 440 - 440 , " A Commentary on Plato's " Timaeus " , pp. 79 , 493 ,
- Moore , P. E. , The Religion of Plato ' , p. 203 ,
- Hawkins , J. B. " The essentials of Theism " , pp. 48 - 49) .

وإذا كانت صدارة فكرة الخير فى الجمهورية (٥٠٩ ب) تفرض تبعية الوجود Existence للخير وتخضع الميافيزيا للأخلاق وتفرض على المشيئة الإلهية قيود الكمال وقوانين الإنسجام ، فإن الإسلام ينظر إلى أى جانب من جوانب الكمال ضمن نظام الوجود المتحقق . ويرغم سمو فكرة " المحرك الأول " و " الوجود بما هو موجود " ، و " الوجود فى أسمى مراتبه " ، و " الجوهر الضرورى الذى هو فعل دائماً " .

- (Aristotle , " Metaphysics " . II 994 b 18, III 1003 a 31, XII 1072 b 10 , 1091 b 13) .

فإن عقل أرسطو ظل مشبعاً بتعدد الألوهية .
ولقد ظهرت ماهية الله فى الفكر الإسلامى بصورة أكثر ثراءً من " الفكر " ؛ قاله هو =

.

== الوجود الخالص ؛ الذى لا ينضاف إلى وجوده وجود بخلقه للعالم ولا يسلب منه شئ بعدم العالم . إذ هو الوجود " الواجب " الأحد ؛ مما يؤكد صدارة الانطولوجيا عند المسلمين : " أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون " (النحل اية ١٧ / ١٦) ، " قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وما لهم فيها من شئ وما لهم منهم ظهور " (آية ٢٢ / ٢٤ سبأ) ، " أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون " (آية ٣ / ٢٦ الطور) ، " أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصراً ولا أنفسهم ينصرون " (آية ١٩٠ / ١٩١ / ٧ الأعراف) ، " إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب " (آية ٧٣ / ٢٢ الحج) .

ويراجع أيضا بيان " جيلسون " للفرق بين النظرة اليونانية ونظرة الوحي ، فى :
- Gilson , E. , The Spirit of Medieval Philosophy " , pp.

43 - 49 .

التصور الإسلامى للطبيعة

من الملاحظ أن النظام الطبيعي ، فى النظرة الدينية ، يعتمد على نظام ما فوق الطبيعة باعتباره أصله وغايته ، بدايته ونهايته وأن كل ما يوجد فى الطبيعة إنما يعتمد فى بقاءه ودوامه من حيث الوجود ومن حيث الفاعلية على إرادة قادرة على كل شئ حافظة له ممسكة بإياه .

هل فكرة الطبيعة معادية للدين ؟ وهل هى من بقايا الفلسفات الوثنية ؟

أو لا يفسر هذا التساؤل موقف بعض رجال الدين بإزاء البحث الطبيعى ؟ أم أن الموقف الصحيح هو أن التصور الدينى لا يتجاهل ولا يحط من قَدْر التفسيرات العلمية أو الفلسفية الخالصة بل على العكس يدعو إليها ويرحب بها لأن كل حقيقة من حقائق العلم أو الفلسفة تعلمنا شيئاً على طريق التعرف على الله ؟ . ثم ما هى وجهة النظر التى ترى حاجة إلى النظرة الدينية للطبيعة ؟

إن الدين ، بوجه عام ، يقوم على اللامرئى . وقد ثار الدين ضد النزعة الطبيعية التى كانت تنكر واقعية اللامرئى لأن هذا الاعتقاد كان قاتلاً للعقل نفسه .

ولدينا فى الإسلام أوسع فهم للطبيعة : فالطبيعة الفيزيقية
 يشار إليها باعتبارها تجليا إلهيا عظيما . وعمل الطبيعة يظهر
 دلائل كافية على المعقولة . والقرآن يُسمى الطبيعة كلها طبيعة
 الله ، كما يقول عن الإنسان " فطرة الله التى فطر الناس عليها"
 (آية ٢١ / ٣٠ الروم) ، "وفى الآفاق وفى أنفسكم أفلا
 تبصرون " (٥١ / ٢١ الأنبياء) .

والإسلام هو أول الديانات الكبرى الذى أولى عناية فائقة
 للطبيعة حتى تتمكن الإنسانية العاقلة أن تبدأ سعيها نحو الله .
 ويتاكده العظيم على دراسة الطبيعة الجوانية والطبيعة البرأنية،
 على هذا النحو - يلخص تعاليمه فى موضع واحد : فالإسلام
 هو والطبيعة شئ واحد : " وأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله
 التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن
 أكثر الناس لايعلمون " . (٣١ / ٣٠ الروم) .

والإيمان الحق هو : الإيمان بالهوية بين العقل والطبيعة
 وإرادة الله ، ولو ضلَّ الدين عن وجهته الصحيحة ولو أصبح
 العلم ضيقاً فحينئذ سوف تنشب بينهما الخصومة . ولكن

عندما يكون معنى العلم اكتشاف الاطراد والوحدة فى الوجود
ويكون معنى الدين أيضا اكتشاف الواحد من بين الكثير فإن
بوسعهما أن يسيرا معا فى وثام ^(١) .

ونتيجة لتأكيد الوجدانية المطلقة لله ، الأحد الصمد المتفرد
بذاته وصفاته وأسمائه، يقرر الإسلام حدود علاقة النظام
الطبيعى بالله " الخالق " المبدع : فلا يستطيع أن يبقى على
النظام غير مبدعه . ونحن نسمي هذا النظام الثابت للأشياء
باسم القوانين التى لا تتغير إرادتنا منها ، أما فيما يتعلق
بالخالق فإن هذا الثبات لا يبقيه إلا كلمة الله . فالله هو الضامن
لدوام الاطراد : " إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا
ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا "
(آية ٣٥/٤١ فاطر) ، ويمسك السماء أن تقع علي الأرض إلا
بإذنه " (آية ٢٢/٦٥ الحج) ، " الذى خلق فسوى والذى قَدَّر
فهدى " (آية ٨٧/٣٠ الأعلى) ، " كل يجرى لأجل مسمى ذلك
الله ربكم له الملك " (آية ٣٥/١٣ فاطر) .

(1) Khalifa Abdel -Hakim , "Islamic Ideology " , pp .20,34.

هذا على المستوى الأنطولوجى الذى لا يتجاوز فيه الوجود - بما فيه ومن فيه - وبكل مظاهر جماله وجلاله ، وبكل آثاره وفاعليته التى تخصه ، والتى تظهر فى كثير من الآيات القرآنية، لايتجاوز مرتبة العبودية المطلقة الموجودة دون أدنى استقلال حقيقى بقوانينه الذاتية ويعيداً عن مفاهيم الضرورة أو القدر الصارم أو الصدفية العارضة - فى تقاليد الفلسفة اليونانية وغير اليونانية - التى تشمل الله والعالم على السواء . إن مقتضى " الكمال " الإلهى فى التصور الإسلامى يحدد لكل مرتبة فى الوجود قدرها الذى لا تتجاوزه ، ويجعل حدود العلاقة بين إرادة الله المطلقة والسنن الكونية الثابتة يتمثل فى هذه الآية المثيرة للعقل : " إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" (آية ٨٢/٣٦ يسن) . وكن فيكون ، إنما هو تقريب إلى الذهن فى المجاز ، والأمر أهون من ذلك جداً فى إرادة الله الخالق العزيز الحكيم . ويفضل هذه الإرادة الإلهية الحكيمة يكون للأشياء وجودها ودوامها وقوتها وثباتها ^(١) . وعندما يتوقف

(١) يُراجع فى ذلك كله النصوص القوية العميقة والبالغة الدلالة والتأثير ، ترد فى استفاضة ملحوظة فى الجزء الثانى من نهج البلاغة للإمام على كرم الله وجهه .

التفسير العلمى عند اعتبار العلل القرية التي تفسر الظاهرة الطبيعية أو التاريخية بغيرها من الظواهر المماثلة فإن الطلب الميتافيزيقى لا يجد الوفاء الكامل بحقوقه إلا بالصعود إلى بداية البدايات وأصل الأصول ، الذى يفسر كل شئ ولا يكون هناك ما يفسره على الإطلاق . فالقوة المتناهية المستعارة عرضة لأن يأخذها من أعطائها : " لاقوة إلا بالله " (آية ١٨/٣٩ الكهف) . " أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة " (آية ١٥/١٤ فصلت) ^(١) ؛ على حين أن الله ، سبحانه وتعالى ، هو الواحد القهار المستقل على الأصالة بمجد الخلق لكل ما هو موجود فعلاً أو إمكاناً : (" قل من رب السموات والأرض قل

وفيها الحجة البالغة والبيان القاطع على عقلانية التصور الإسلامى التى تصمد أمام أى نقد أو ارتياب (راجع مثلاً : صفحات ٥٥ ، ٦٦ - ٦٧ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١١٩ - ١٢٦ ، ١٩٤ ، وغيرها كثير . وفى تقديرنا أن تعاليم الامام على كان لها أبلغ الأثر فى توجيه الفكر الإسلامى ، ولا نقصر هذا التأثير بالطبع على دائرة الفكر الشيعى - ومعلوم تاريخياً الارتباط الوثيق بين جابر بن حيان ودوائر الشيعة وبخاصة الإمام جعفر السادس - ولكننا نرى عموم هذا التأثير والتوجيه واتصاله فى تربية العقل الإسلامى وتأسيس بنيته فى وضوح وتميز . والأمر يحتاج فى نظرنا إلى مزيد من البحوث المتعمقة فى هذه السبيل .

(١) سوف نجد أن التفرقة بين الوجود الضرورى الواجب بذاته وبين الوجود الواجب بغيره والوجود الممكن تطرح نفسها مع بدايات التفلسف الإسلامى عند جابر والرازي وتصبح من المفاهيم الرئيسية فى فلسفات الكندى والفارابى وابن سينا .

الله ، قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا
ضرراً قل هل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات
والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم .
قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار" آية ١٦ ، ١٣٠ الرعد ،
و" يخلق الله ما يشاء إنه علي كل شئ قدير " آية ٤٥/٢٤
النور).*(١)

* * *

والئن تساءلنا : كيف يمكن لمخلوق ما أن يكون له عليّة فاعلة ؟
فإننا نرد على الفور : استناداً إلى الفهم الحقيقي لمعنى الخلق؛
أى الصلة القائمة بين الله والمجودات . وكيف يمكن أن يكون
المخلوق على خلاف ذلك إذ ليس هناك أبعد من التناقض
الكامن في تصور خصوصية تولّد عقماً . فخلق الأشياء يعنى خلق
التأثير والفاعلية ^(٢) . والمخلوقات إذ تمارس فاعليتها الخاصة

* يمكن النظر إلى القرآن الكريم ، بمعنى من المعنى ، بما هو تسبيح بالغ وتمجيد بلا
حدود لفعل الخلق الإلهي . فحقاً تسود فيه فكرة الخلق والشعور بالاعجاب العميق
به . (يُراجع : " God and Man in the Ko- Toshihiko Isutsu ,
ran " , New Hampshire , 1987 , p. 120 .

(١) ويُراجع هنا بالتفصيل : أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : "الانسان والكون في
الإسلام" ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٥-٦٤ .

(٢) قارن في ذلك : " The Essentials of The-ism " , D. J. B. Hawkins ,
p. 112 .

إنما تطيع قانوننا أسمى هو القانون الالهي : "الذى خلق فسوى
والذى قدر فهدى" . ويبقى الله - سبحانه وتعالى هو الغاية
كذلك : " وأن إلى ربك المنتهى " فالله هو الأول والآخر ، الظاهر
والباطن ، المبدئ والمعيد ، والله يرجع الأمر كله .

وفى التصور الإسلامى لا يستطيع أى موجود أن يتجاوز فى
نظام العلية الفاعلية المرتبة التى يحتلها فى نظام الوجود ،
والخلق فعل يصدق على الله وحده وليس ممكناً أبداً لسواه .
وليست القضية الأساسية هنا هى قضية الشك فى ثبات السنن
الكونية وفى اطراد الحوادث بل هى بالأحرى قضية مصدر
ضمان الثبات لهذه السنن التى تلزم عن الوجدانية الكاملة
اللامتناهية ، وعلاقة هذه السنن بالله ، وليست إنكار العلية
الفاعلية باطلاق .

أما على المستوى الإبيستمولوجى فإن الاستثارة القرآنية
للعمل لا تتوقف أبداً : " قل يا معشر الجن والإنس إن استطعتم
أن تنفذوا فى ألسن السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا
بسلطان " (آية ٣٣/٥٥ الرحمن) . غير أن حقائق الوجود
ليست مبذولة للعقل دونما شروط أو تكاليف ولكن الهداية فى

التعرف علي الأسرار مرهونة بالمجاهدة تبذل عبودية لله وولاء
للفطرة السليمة .

* * *

إلى أى حد تتمايز هذه النظرة الإسلامية عن النظرة
اليونانية مثلاً ؟

كان هرقليطس أول من وضع نظرية عن الضرورة عند
اليونان من خلال صياغته لقانون الصيرورة الضروري الذي
يتحكم فى كل شئ . وارتبطت الضرورة بتصور القدر وأصبحت
فكرة الضرورة عند ليقيبوس وديمقريطس مكافئة للقانون
الطبيعى وترددت هذه الفكرة عند بارمنيدس وامبادوقليس (١) .
ولقد تحددت فكرة الضرورة ابتداء من أرسطو تحديداً ينطبق
على الموجودات والحوادث وعلى الحقائق مؤداه أن الضرورة
ترادف استحالة النقيض . وهذه الصياغة العامة لفكرة

(١) يُنظر فى ذلك :

- Cyril Bailey , " Greek Atomists " , pp. 85 , 97 .
- Zeller , " Outline of Greek Philosophy " , p. 163 .
- Chevaliér , " La notion de Necessaire " , p. 27 - 28 .
- Sambursky , " The Physical world of the Greeks , p. 159 .
- Farrington , B. , " Greek Science " , I , p. 58 .

الضرورة تنطبق علي أنواع كثيرة تتعارض فيما بينها ، كما
تكشف عن الخلط بين المستويين الأنطولوجي والإبستمولوجي ؛
وهو ما نبّه إليه بعض شراحه في العصر الهيلنستي ؛ كما
تحدّد على ذلك معني خاص للمعقولية ظل مقبولا في الفكر
الغربي زمنا طويلا وبالذات عند المفكرين الذين اعتدنا تسميتهم
بالتنويريين يُعبّر عنه القول المأثور في كتاب " الأخلاق "
لإسبينوزا : " إن سلامة العقل هي في اعتبار الأشياء ضرورة
لاحادثة " (Ethics , II , 14) . على حين لم يكف فريق آخر
من الفلاسفة عن الدفاع عن " الحدث " في الطبيعة . ومن
الملاحظ أن مفهوم " الصدفة " أيضا يلعب دورا هاما في
المذهب المشائي . والصدفة وإن لم تكن تعني الاحتمالية
الخالصة ، أو ما يحدث بغير سبب ، ومن ثمّ فهي لا تُحدث
شرخا حقيقيا في الحتمية العامة للكون ، فإنها مع ذلك تكون
محتومة بطريقة غير تامة . والعرضي عند أرسطو هو ما لا غاية
له ، أي ما يشير إلى ثغرة في النظام الغائي لا في نظام العلل
الفاعلة، كما أن " الصورة " إذ تصطدم بضرورة عمياء للمادة لا
تنتج إلا وجوداً غير متقن أي شيئا بشعاً . ومثل هذه الأشياء

البشعة أخطاء عرضية للطبيعة التي يمنعها حشد من الظروف لا يمكن التنبؤ بها من الوصول إلى غايتها ^(١) .

ولا يصبح لهذه الوجهة من النظر مكان في النسق الديني بالطبع : فإذا كانت الصدفة والأشياء البشعة ممكنة على المستوى النسبي لخبرة بشرية فإنها تفقد كل معنى لها عندما نشعر في نسبة هذا الكون كله إلى الله . ومادامت المادة مخلوقة فإنها لم يعد لها نفس الدور الذي تؤديه في نظرية العرضي Fortuitous عند أرسطو . والأشياء البشعة - بما هي كذلك - مستحيلة - استحالة الصدقة ذاتها . وبعض الفلاسفة يفضلون إنكار مقاصد الله على الاعتراف بأنهم لا يعرفون شيئاً عنها . وجواب القرآن الكريم هنا هو أن الله " .. خلق كل شيء فقدره تقديراً " (الآية ٢/٢٥ الفرقان) ، " وإن من شيء إلا

(١) يراجع في ذلك :

- Aristotle , ' Physics ' , II 195 b , 196 a .
وكذلك الترجمة العربية لكتاب " الطبيعة " من عمل : إسحق بن حنين ، بتحقيق عبد الرحمن بدوي ، ص ١١١ - ١١٢ .
- Aristotle , " Metaphysics ; , VI , 1027 a
- Ross, W. D. , " Aristotle ' , pp. 75 - 76 , 78 .

عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم" - الآية ٢١/١٥
 (الحجر)، "إن الله بالغ أمره قد جعل لكل شئ قدراً" (آية
 ٦٥/٣ الطلاق) .

وعلى حين يسمح الفكر اليوناني بلا حتمية ناتجة عن نقص
 معين في المعقولية - بتعبير " جيلسون " ^(١) - فإن الفكر
 الديني يقوى روابط الحتمية في الطبيعة برد النظام الظاهر إلى
 قوانين عقل أسمى ، وبإدراج الصدفة تحت قانون . ويتم تحرير
 الطبيعة من القدر . فلكل شئ سببه الكافي ومرجعه الأخير .
 وليس القضاء إلا تسجيلاً لإرادة الله المطلقة ومشيتته النافذة
 التي لا تملك المخلوقات عصيائها . ولقد وجدنا من فلاسفة
 اليونان من أقرّ بالمصادفة ، وكان هؤلاء مضطرين بالطبع إلى
 نبذ فكرة القدر؛ كما أن أولئك الذين رفضوا الصدفة بغية
 إرجاع كل شئ ، بما فيها الأشياء التي تبدو عرضية إلى تأثير
 الأجرام السماوية المحتوم ، كانوا على استعداد لإطلاق لفظ

- Gilson , E. " The Spirit of Medieval Philosophy " , (١)
 pp. 367 - 368 .

القدر على القوانين الفلكية . وليس أقل من ذلك وضوحا - فى نظر العقل - أن تجد الصدفة سببها الكافى فى العناية الإلهية . فالخلق كله - وفقا للقرآن ، مجال للعقل والنظام اللذين يعملان بطريقة مختلفة فى مستويات الوجود المتباينة . ولو مُنح الإنسان استبصاراً حقيقياً لما استطاع أن يجد خللاً فى الكون^(١) .

وهناك مسألة هامة بالنظر إلى خصائص الألوهية فى الإسلام . وهى أن الله يرى كل شئ حاضراً وليس هناك بالنسبة إليه ماضى وحاضر ومستقبل وهو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم " ؛ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر " (آية ٦/٥٩ الأنعام) ، " قل لا يعلم من فى السموات والأرض من الغيب إلا الله " (آية ٢٧/٥٦ النمل) ، " وما كان ليطلعكم على الغيب " (آية ٣/١٧٩ آل عمران) ، " وما تكون فى شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين " (آية ٦١/٨ يونس) .

(١) ، Hawkins , D.J.B. , " The Essentials of Theism " pp. 110 - 112 .

وعلى هذا فلا يصح أن يقال إن الله يتنبأ بما سوف يحدث بل إنه وحده الذى يرى ما سوف يحدث علي نحو ما هو حادث . ومن ثم فمن الممكن أن يكون الشئ حادثاً ويفلت من قضاء الضرورة بفعل علة مبدعة هي وحدها واجبة الوجود ويكون هذا الشئ نفسه ضمن مجال الرؤية الإلهية الشاملة .

والحقيقة ، إن الضرورة فى الطبيعة لا تصمد إلا باعتبارها فرضاً^(١) أو مصادرة لازمة ومنتجة ، طالما أن المرء لا يستطيع أن يستخلص من الممكن المنطقى الكائن الواقعى الذى هو أغنى منه أو أن يبرهن على أن النموذج الحتمى هو النموذج الوحيد المقبول . و " الحدوث " الذى يتقبله المفكر المسلم له معنيان : حدوث زمانى وحدث ذاتى . والأول هو تحقق الوجود بعد أن لم يكن فى زمان سابق موجوداً ، والثاني هو افتقار الوجود الى مقوم غير ذاته يجعله متحققاً بخصائص الوجود الفعلى^(٢) .

(١) يقارن فى ذلك بالتفصيل :

Boutroux , Emile , " De La Contingence des lois de la nature " , Paris , 1921 , pp. 131 - 132 , 159 .

(٢) أبو البقاء الكفوى " الكليات " ، ط . بولاق ، القاهرة ١٣٥٢ هـ ، ص ٤٢٣ - ٤٢٤ .

تصور " الطبيعة " عند جابر بن حيان

ماهى صورة الوجود عند جابر بن حيان ؟ وما حدود العلم
الإنسانى به ؟ وهل العلم قاصر على استقرار الطبيعة
المحسوسة ؟ أم له أن يطمح إلى تجاوزها ؟ وما هى السبيل
إلى ذلك ؟ أى كيف لنا أن نحصل تصوراً ثابتاً عن الكون يكون
مقبولاً فى نظر العقل وبشروط البرهان السليم ؟ ثم ما هى
حدود المنهج العلمى وغايته وهل تخضع نتائج العلم لاعتبارات
الاحتمال والترجيح أم أن لقوانينه صبغة مطلقة تجعلها محتومة
الصدق زماناً ومكاناً ويحيث يكون التنبؤ بالمستقبل على غرار
الماضى لازماً لزوماً منطقياً ؟ ثم ما مدى الترابط الحقيقى بين
النسق الإستمولوجى والنسق الأنطولوجى ، أو بين نظريتى
المعرفة والوجود ؟

فى محاولة الإجابة على هذه التساولات يبين لنا جابر كيفية
الاستدلال وضرويه ، وأسس المعرفة العلمية الممكنة وحدودها
بما يعصمه من الوقوع فى شرك الوهم بضرورة إحاطة العقل
الإنسانى بمطلق الوجود وفى دعوى مطابقة الصورة العقلية
لمرجعها تماماً ، أى دعوى مطابقة ما " بالأذهان " لما " بالأعيان " ،
وذلك على نحو نبتعد فيه عن مفاهيم " الضرورة " و " الحتمية "

و"القدر الصارم" التي سادت رؤية الفكر اليوناني لوجود الموجود. ولسوف يظهر جابر بن حيان لنا في وضوح وبيان باعتباره ذلك الفيلسوف الذي يكشف عما يفهمه من معنى الوجود بقدر طاقته على التعرف دون إدعاء قاطع بحقيقة هذا الوجود في ذاته .

ومن حيث أن أخص خصائص الألوهية وأعم صفاتها ، في التصور الإسلامي ، وجوب الوجود وضرورته الذي هو فاعلية مطلقة وأن العلية السارية في الكون باجمال إنما ترجع إلى طبيعة هذا " الوجود " الفريد ، وانطلاقاً من التساوق - الذي يراه جابر بن حيان ضرورياً - بين منهج البحث وموضوعه يلزم التنبيه إذن إلى خطر منهج التمثيل أو التشبيه أو المقايسة بين الله وغيره من الموجودات ، فالقديم ليس كمثله شيء : "ليس الأمر في القديم والمحدث على ما ظنه جهلة المتكلمين في هذا الباب الذين استدلوا على الغائب بالشاهد ، مع تناهيهما في العناد، والجزء على الكل مع ظهور الفساد في ذلك " (١) .

(١) جابر بن حيان : "نخب من كتاب القديم" (ضمن : مختار رسائل جابر) ، ص ٥٤٣ .

ويستهلم جابر بن حيان فى ذلك التوجيه الإلهى العميق " أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد " (آية ٥٣ / ٤١ فصلت) ، ويكشف بذلك عن استباق لما سوف يؤكد الفارابى - فيما بعد - من إثاره للدليل الانطولوجى على دليل الحدوث والمجدل الهابط من منبع النور لإضاءة الوجود على الجدل الصاعد من الحادث إلى الضرورى ^(١) .

(١) يقول أبونصر الفارابى فى ذلك : " لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات . فإن اعتبرت عالم الخلق فأتت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأتت نازل ؛ تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا : " سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " ، " أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد " (فصوص " الحكم " ، ضمن كتاب المجموع من مؤلفات أبى نصر الفارابى ، القاهرة ١٩٠٧ ، ص ١٣٩) . وفى معرض المقارنة بين المنهجين وإثبات الطريق النازل يقول الفارابى : " إذا عرفت الحق أولاً عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق ، فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الأفلين بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه . " (المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٤٠) .

ويلاحظ فى واقع الحضارة الإسلامية أن الفترة التاريخية ما بين منتصف القرن الثانى وحتى عصر الكندى ، وهى الفترة التى ازدهر فيها جابر واستوعب أفكارها أبو بكر الرازى من بعد ، لتشهد بزوغ التفكير الفلسفى . وفى الأنظار العقلية لمفكرى الفترة ما يكشف عن تمايز موقفهم عن موقف المتكلمين ، بمنهجهم =

إن أخص الأشياء بالقديم - فيما يقرر جابر - " هو الوجود الذي يستغنى به الفاعل ، وذلك أنه إذا لم يزل موجوداً فلو كان بالفاعل كان موجوداً لكان قبله ، وما تقدمه غيره ليس بقديم . فإذا الوجود أخص (من) ^(١) خواصه " .

، ويزيد جابر الأمر بيانا في قوله : " لكن المحدثات موجودة أيضا ، وبالواجب كانت كذلك " ^(٢) ؛ أى وجودها بغيرها وليس لها على الأصالة ، بل " وجب الوجود للمحدث عن وجود القديم ^(٣) ، لكن وجود القديم على جهة الوجوب المستغنى عن الفاعل وعلى جهة العلة لغيره لا على جهة المعلول . فبهذه الجهة

== الذي يبدأ من مسلمات نصية ويستهدف الدفاع العقلى عنها لإلزام المعاندين ؛ كما تشهد هذه الفترة محاولة جسورة لنحت المصطلح الفلسفى العربى على مستوى الاشتقاق أساساً ثم على مستوى التعريب فى نطاق محدود . ولعل فى تسليط الضوء على كتابات هذه الفترة ما يساهم فى مراجعة الأحكام التاريخية عن بدايات التفلسف فى الإسلام - وقيل اكتمال ترجمة الفلسفة القديمة ! والأمر - فى رأينا يحتاج إلى مزيد من الاستقصاء .

(١) " أخص من خواصه " . كذا فى الأصل ، ونقترح حذف ما بين القوسين ، خلافاً لقراءة كرواس .

(٢) جابر بن حيان ، المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٣) جابر بن حيان ، المصدر السابق ، ص ٥٤٤ - ٥٥٥ .

كملت الخاصية للقديم . ومن خواص القديم أيضا أن تكون جميع المحدثات من فعله وأثره إذ لا بد لجميعها من انتهاء إليه ورجوع إلى كونه علة لها إما قريبة أو بعيدة . فليس للقديم سوى هاتين الخاصيتين وهما واحدة ، وذلك أن الوجود له هو الصفة التي بها أثر آثاره ، وأثاره لا بد أن تكون شبيهة بمؤثرها من الوجه الأحسن . فلذلك قصرت المحدثات عن القديم وكثرت صفاتها" (١) .

فالوجود - على ذلك - هو أخص خصائص الألوهية ، عند جابر : " فالقديم الذي هو الجوهر الأول والعلة الأولى لم يزل ولا يزال موجوداً . * وإن الوجود أخص أوصافه والتأثير أقربها شبيها بذاته . فإنه لولا ذلك ما كان في الأشياء دليل عليه ولا كان شئ مخالفاً لشئ " (٢) . فالفاعلية أو التأثير هي

(١) قارن ما سوف يقوله الفارابي بعد ذلك عن واجب الوجود بغيره " ، مع اختلاف النظرة عند كل من جابر والفارابي .

(*) نقرأ عند جابر هذا الابتهاال إلى الله سبحانه وتعالى :

" اللهم أنت أنت يا من هو هو ، يا من لا يعلم ما هو إلا هو ، اللهم أنت خالق الكل ، اللهم أنت خالق العقل ، اللهم أنت واهب النفس الإنسانية ، اللهم أنت خالق العلة ، اللهم أنت خالق الروح ، اللهم أنت قبل الزمان والمكان وخالقهما اللهم أنت فاعل الخلق ، والحركة والسكون وخالقهما .. اللهم إني أعلم أنك لا تخاف خللاً ولا نقصاً يوهنك برحمتك وكرمك ؛ " نخب من كتاب الميزان الصغير " - مختار رسائل جابر ، ص ٤٥٧ .

(٢) جابر بن حيان ، " نخب من كتاب القديم " ، ص ٥٤٥ .

مكمن الوجود أو جوهره به يظهر ويتميز ويتحدد كل موجود بوجود يخصه . وانعدام الفاعلية يخرج بنا من دائرة الوجود إلى دائرة العدم . وفي معرض ردّه لذهب أصحاب الطبائع القديمة يقول جابر : " إن من مقدمات اليقين وعلوم الاضطرار عند الفلاسفة أنه يستحيل أن يكون جوهر " موجود " عطلاً من الأفعال كلها الطبيعية والصناعية حتى يكون ذلك الجوهر ليس بذى فعل فى نفسه ولا فى غيره ... فإن الطبائع على ما بيّناه هى الأصل وأنها منفصلة للبارى جلّ ثنّه " (١) . على حين أن الوجود الإلهى متصل ومستغن فى وجوده وأنه ليس له ند ولا ظهير خلافاً لغيره مما هو حادث ومعلول ؛ " فالذى لم يزل لا يبطل ولا يضمحل ، وأن المعلول لا بد له من علة " (٢) . والقديم لا تجرى عليه الحوادث ؛ " فإذا حدث فى الذى لم يزل ضد ما لم يزل أمكن فيه الاستحالة فى الكل . فيمكن أن تستحيل حياته إلى الموت وحمده إلى الذم وذمه إلى الحمد وكونه إلى الفساد .

(١) جابر بن حيان : " كتاب الأحجار على رأى بليناس " (ضمن مختار رسائل جابر)

ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٢) جابر بن حيان : " كتاب الخواص الكبير - المقالة الثانية " (ضمن مختار رسائل

جابر) ، ص ٢٤٢ .

وإذا كان ذلك فى وقت واحد فهو مركب لامركب فى وقت واحد وحال واحدة . فيكون الأزلى لم يزل على حال لم يزل على ضدها وهذا من أشنع المحال ؛ ^(١) . فالكامل لا يقترب به النقص بحال ما ؛ " وإذا حدث فى الذى لم يزل تاما النقصان أمكن فيه الفناء : فيكون الذى لم يزل تاماً ينقضى ويقضى وهذا من أشنع المحال " ^(٢) .

ونجد عند جابر بن حيان تصوراً خاصاً " للزمان " يخالف تماماً التصور الأرسطى ، الذى قبله بعض فلاسفة الاسلام من بعد ^(٣) . وهو وإن اقترب من التصور الأفلوطينى إلا أنه لم يكن مطابقاً له تمام التطابق ، وسوف يكون لهذا التصور الخاص : تصور الزمان المطلق فى مقابل الزمان النسبى مكانة جوهرية بعد ذلك فى الفلسفة الطبيعية عند أبى بكر الرازى ، النيلسوف الاسلامى الكبير .

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(٣) يعرف الكندى " الزمان " فى رسالته فى " الفلسفة الأولى ؛ بأنه " كمية فليس ممكن أن يكون زمان لانهاية له بالفعل ؛ فالزمان ذو أول متناه " . (ص ٤٦) . ويقول أيضاً : " فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له : والزمان =

الزمان - عند جابر - ليس هو عدد حركة الأفلاك ، وليس أحد لواحق الجرم المتناهي ولكنه شأن من شئون المطلق القديم . والزمان هو الديمومة المتصلة أو هو جريان حوادث الوجود ، وهو ليس موضوعاً يدرك بالحس المشترك : ؛ فالزمان جوهر واحد ، وهو بلا جزء ومتى مثل الآن ، وهو جنس لا شئ فوقه . والمتزمن بالزمان هو المتجزئ لا الزمان ، وهو جوهر واحد أبدي سرمدى والمتزمن ينقسم ثلاثة أقسام : ماضٍ ذاهب قد قطعه وجازه دوران الشمس والتعرف الذى نُصب عليه ، ودائم واقف فى الوقت الذى هو فيه ، وآت مستقبل متوقع وروده . والشئ

زمان جرم الكل ، أعنى مدته ؛ فإذا كان الزمان متناهما ، فإن إنية الجرم متناهية ، إذا الزمان ليس بموجود " (ص ٥٠) ، أى قائماً بذاته موجوداً . ولاجرم بلازمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى إنه مُدة تعدها الحركة ، فإن كانت حركة كائن زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان " (ص ٥١) . وفى رسالته فى " حدود الأشياء ورسومها " يعرف الكندى الزمان " بأنه مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأشياء " (ص ١١٥) . ويُسَلِّم الكندى بتطابق الجرم والحركة والزمان فيقول فى رسالته : " فى مائئة مالا يمكن أن يكن لا نهاية له ، وما الذى يُقال : لانهاية له " : " إذا لم يكن حركة ولازمان فلا جرم فإن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً " (ص ١٥١ - ١٥٢ ضمن : رسائل الكندى الفلسفية) .

الذى بالقوة هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى
المستقبل كقيام القاعد وقعود القائم ، والشئ الذى بالفعل هو
الموجود فى الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة لقعود
القاعد وقيام القائم (١) .

وهنا لا يجب أن نغفل عن التنبيه الاسلامى الوارد فى
نصوص العقيدة ذاتها والموجه لشكرة المسلمين عن الزمان (٢) .

* * *

ومختلف الاستدلالات التى يوردها جابر بن حيان بإسهاب ،
وبخاصة فى كتاب " الخواص الكبير " تستهدف فى المقام الأول
تأكيد عقيدة التوحيد فى مواجهة مذاهب الثنوية ومختلف
طوائف المشركين : " فأتى محال أعظم من قول قائل قال : إن
ذاتا لم تزل كانت قبل لم تزل ذاتين لم تزالا ، أو ذاتين لم تزالا
صارتا ذاتا لم تزل . فيجب من ذلك أن ما لم يزل قبل لم يزل " (٣)؛

(١) جابر بن حيان : " كتاب اخراج ما فى القوة إلى الفعل (ضمن مختار رسائل
جابر ، ص ٢) .

(٢) فى الحديث الشريف " لاتسبوا الدهر " ، رواه مسلم عن أبى هريرة بلفظ : " فإن
الله هو الدهر " ، ورواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة بلفظ : " يقول الله تعالى :
يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر بيدى الليل والنهار " . ورواه بالفاظ مختلفة البيهقى
فى " السنن الكبرى " وأبو داود فى " السنن " والحاكم فى " المستدرک " .

(٣) جابر بن حيان : " كتاب الخواص الكبير " ، ضمن مختار رسائل جابر ،

ص ٢٨١ .

أى أن الزمان خصيصة ملازمة لوجوب الوجود الذى هو وجود الواحد الأحد . ويقول جابر فى ذات المعنى : " ويلزمه إن كان لامتناهيا أنه لا غيره ، وقد زعموا أن معه غيره ، فيكون لا غيره معه وغيره معه ، وهذا من أشنع المحال " (١) ، و " الذى لم يزل لا يضمحل ولا يفسد فى حال من الحالات ولا يبطل فإنه قبيح فى النظر وسخيف فى العقل " (٢) . وتقرير " أن العالم لم يزل .. وهو مذهب سقراط ، قد أوضحناه فى كتاب المزاج . وقد بينا ثم أيضا كيف فساد ذلك على أصلنا " (٣) .

الكون إذن حادث بفعل الإبداع ، والقديم هو الله خالق الكون من العدم أو مبدع " الأيس عن ليس " كما يقول جابر . ونحن هنا - فيما نعلم - مع أسبق المحاولات العقلية ، فى الإسلام ، لتأسيس النظرة الفلسفية للكون ، خارج دائرة علم الكلام . ويدل جابر على إبداع العالم وخلقه فى مقابل القدم والأزلية ، وذلك فى نحو قوله :

-
- (١) المصدر السابق ، ص ٢٨٦ .
 (٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .
 (٣) المصدر السابق ، ص ٢٦٣ .

أى أن الزمان خصيصة ملازمة لوجوب الوجود الذى هو وجود الواحد الأحد . ويقول جابر فى ذات المعنى : " ويلزمه إن كان لامتناهيا أنه لا غيره ، وقد زعموا أن معه غيره ، فيكون لا غيره معه وغيره معه ، وهذا من أشنع المحال " (١) ، و " الذى لم يزل لا يضمحل ولا يفسد فى حال من الحالات ولا يبطل فإنه قبيح فى النظر وسخيف فى العقل " (٢) ، وتقرير " أن العالم لم يزل .. وهو مذهب سقراط ، قد أوضحناه فى كتاب المزاج . وقد بينا أنم أيضا كيف فساد ذلك على أصلنا " (٣) .

الكون إذن حادث بفعل الابداع ، والقديم هو الله خالق الكون من العدم أو مبدع " الأيس عن ليس " كما يقول جابر . ونحن هنا - فيما نعلم - مع أسبق المحاولات العقلية ، فى الإسلام ، لتأسيس النظرة الفلسفية للكون ، خارج دائرة علم الكلام . ويدل جابر على إبداع العالم وخلقه فى مقابل القدم والأزلية ، وذلك فى نحو قوله :

(١) المصدر السابق ، ص ٢٨٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٦٣ .

أو عن استحالة وإبداع ثان عن ليس ، وهو قول أهل الإبداع عن ليس أعنى الموجود .. وقد أنبأنا أن ظهور بعض الأجساد عن بعض لا يمكن أن يكون عن كون بعضها فى بعض البتة ، ومالم يكن فهو ممتنع . وإن كان ذلك لعلة غير الكمون فلم يبق إلا أن يكون القول كما قال أهل الإبداع .. فأما الذى يقول فيه أهل الإبداع فهم القائلون بالتوحيد والمبطلون قول المنانية وغيرهم ممن قال بقولهم فى كمون بعض الأشياء فى بعض " (١) .

وهذا العالم الطبيعى المركب والمادى - عند جابر متحرك بفعل مبدعه ، ولا يمكن اعتباره متحركاً من ذاته ؛ " فالمتحرك من ذاته مشكوك فى وجوده إلا على طريق الاتساع فى القول " (٢) ؛ كما أن " المتحرك لا يكون إلا جسماً من قبل أن الحركة لا تقوم بنفسها إذا كانت عرضاً ولا تكون فى الجوهر البسيط إذ البسيط لا بُعد له تجرى عليه الحركة ، فالنقلة إنما هى لجسم والنقلة أفضل أنواع الحركات وأشرفها ، فلو كان

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

(٢) جابر بن حيان : " نخب من كتاب البحث " ، مخطوط ، مكتبة جاز الله ، إستنبول برقم ١٧٢١ (ورقة ١٢٨) .

المحرك الأول متحركاً لكان جسماً علي هذا الشرط .. ولا يكون المتحرك إلا مركباً ، فإن جميع ما يتحرك لابد أن يكون مركباً .. والجسم المتحرك كائن من جسم ومن حركة فهو مركبٌ ولذلك ما قيل في المحرك الأول إنه صورة فقط ومفارق للمواد كلها ليكون بالحقيقة هو الشيء البسيط الذي يستحق هذا الإسم باطلاق" (١).

ويأخذ جابر على جالينوس أنه : "ابتدع الشكّ وحيرّ الناس وردّ على أرسططاليس في مواضع من كتبه وفي كتابه في المحرك الأول وفي كتابه في البرهان ، وذلك أني أعتقد في جالينوس أنه ما علم ما قال البتّة في هذه المواضع والشكوك ، وأقول : ذلك إنما اعترض جالينوس من قبل أن المحرك الأول لابد أن يكون متحركاً إذا حرك ما حركه ، وقد قلنا مراراً كثيرة إن هذا يجر ويقود إلى وجود ما لانهاية له بالفعل ، وهذا خلف لا يمكن ، وهذا يفسد من جهات كثيرة جداً ، منها أن المتحرك لا يكون إلا جسماً ، ومنها أنه لا يكون إلا مركباً من مادة موضوعة وحركة ، ولهذا قلنا بأن المتحرك من ذاته مشكوك فيه لأنه إما

(١) المصدر السابق ، ورقة ١٣٩ .

أن تكون ذاته كلها حركة وهذا لا يقوم بنفسه وإما أن يكون بعضه حركة وبعضه ذاتا وهذا لا يكونان ذاتا واحدة. وأيضا فإن الحركة عرض في المتحرك بها والذات جوهر ، فكيف يكون ما ذاته جوهر بعضها عرض " (١) .

ومما يستلقت النظر هنا أن يتنبه جابر إلى سوء فهم جالينوس لآراء أرسطو في الحركة ، وذلك في وقت سبق ترجمة أبي عثمان الدمشقي لرسالة الإسكندر الأفروديسي الهامة : "في الرد على جالينوس فيما طعن به على أرسطو في أن كل ما يحرك فإنما يتحرك عن محرك " (٢) .

ولقد ظلت نظرية " الكيفيات الأربع " موجهة لفهم الطبيعة عند جابر ، من حيث إنها كائنة من تضاعيف الكيفيات بالحركة والسكون ، وابتداء تضاعيفها امتزاج الكمية معها : "فالطبيعة إذن أربعة أشياء ابتداءً : حركة وسكون بكيفية وكمية. هذا هو

(١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢) نشر هذه الرسالة في نصها العربي المترجم عن اليونانية ونقلها إلى الانجليزية : Nicholas Recher & Michael E, Marmura ضمن مطبوعات : Islamic Research Institute بإسلام آباد ، باكستان ١٩٦٥ م .

جوهر الطبيعة . فإذا صارت كذلك انفطرت منها أربعة أشياء لا غير : حرارة وبرودة وبيوسة ورطوبة وأائل أمهات بسائط . ثم أحاطت الحركة والسكون والكيفية بتلك الأمهات والكمية بعد اجتماعها فكان أيضاً عنها جميع الأشياء الموجودات من لدن الفلك المنير إلى جميع الأجناس الثلاثة أعنى الحيوان والنبات والحجر " (١) .

* * *

ويدفع جابر - فى شكوكه على جالينوس ، التصور الحتمى الصارم للكون والقول بقدمه . ويتجلى حسُّه الفلسفى المرفف فى نقده للأساس المنهجى الذى يقوم عليه تقرير القدم ، فى بيانه أن الزعم باضطراد الحوادث فى الكون واستحالة أن تأتى مستقبلاً خلافاً لما هى عليه الآن أو لما كانت عليه فى الماضى إنما هو أمرٌ لا يقوم عليه أصلاً برهان حقيقى ، وإنما هو مجرد استدلال مبنى على جرى العادة أضعف ألوانه ما لا يوجد له إلا مثال واحد وأقوى ما يوجد منه ما كان جميع ما فى الوجود مثاله فيظهر على أنه اليقين وما هو بيقين . وفى ذلك يقول جابر

(١) جابر بن حيان : " كتاب اخراج ما فى القوة إلى الفعل " ، ص ١٥ - ١٦ .

فى نص له بالغ الدلالة : " إن جالينوس مع تمكنه من العلم وتدرجه فى النظر قد أخذ مقدمات من هذا الباب على أنها أوائل تمثل بها حتى إنه قال فى كتابه البرهان : إن من المقدمات الأولى فى العقل أنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لامحالة فإنه لم يكن إلا بعد خروج الربيع . وأنا أحسب أن هذه المقدمة ليست بصحيحة دون أن يصح أن الأزمان لم تزل ولا تزال على مثل ما هى عليه . فإذا لم يصح ذلك فإنه لا يؤمن أن يكون صيف لا يعقبه خريف ولم يتقدمه ربيع . فقد استقصيت هذا المعنى فى كتابى المسمى كيفية الاستدلال بغاية البيان على مذهب المنطق والنطق . وقد استعمل هذا أيضا فى كتابه المسمى < البرهان > ^(١) فإنه قال هناك مغالطاً أو على سبيل أنه خاف عليه . فإنه قال : وينبغى لنا أن نعلم أن هذا الجزء الشريف - يعنى جزء السماء ^(٢) - غير مكوّن

(١) فى نشرة كراوس بياض بالأصل ، وقد أثبتنا هنا بين قوسين عنوان كتاب " البرهان " لجالينوس ، وذلك بالرجوع إلى كتاب الرازى الهام " الشكوك على جالينوس " الذى يستدرك فيه أيضا نفس الأمر على جالينوس بعبارات تكاد تكون هى عبارات جابر بنصها . ونرجو أن نتاح لنا قريباً فرصة نشر هذا المخطوط الفريد .

(٢) يظهر هنا فى صياغة جابر لآراء جالينوس تنبيهه إلى الإرث اليونانى فى تقديس العالم السماوى .

من أن آباءنا وجميع القدماء لم يزالوا يرونه على مثال واحد ،
وقد رصد [هـ] المنجمون قبل ألف السنين فوجدوه على مثال
واحد في أعظامه وحركاته . ومدّ في هذا الكلام وتوسّع ، فقد
تعلّق بهذا الاستدلال وما يأتيه ، واعتمد على الدهرية حتي
أوجبوا أنه يجب من أجل أنهم لم يروا ولم يشاهدوا رجلاً إلا
عن امرأة وأنه لا يكون يوم إلا بعقب ليلة ولا ليلة إلا بعقب يوم ،
ودفعوا واطرحوا جميع ما شهدته البراهين بخلاف ذلك .
وسنقول في ذلك المعنى ما ينبغي أن يقال ، وإن هذا باب لا
ينبغي أن يتجاوزَه المعنى بهذا المذهب بالهويناء .

.... ومثال ذلك أننا نقول : إنه كان يمكن أن لا يكون مولود
إلا على مثال ما أدركناه وشاهدناه لو كنا قد أدركنا جميع
الموجودات وأحاط علمنا بها ، فأما ما نحن نقصر عن ذلك فإنه
قد يمكن أن يكون موجودات مخالف حكمها في أشياء حكم
ما شاهدنا وعلمنا إذ كان التقصير عن إدراك جميع الموجودات
لزاماً لكل واحد منا" ^(١) . ويزيد جابر الأمر بياناً ووضوحاً -

(١) جابر بن حيان : "نخب من كتاب التصريف" ، (ضمن مختار رسائل جابر) ،
ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

منبها إلى الأساس الإيستمولوجى الذى ينبغى أن تقوم عليه فلسفة الطبيعة ومرجعاً اضطراب الحكيم اليونانى إلى عدم تفرقة بين طبيعة الحكم الاستقرائى الاحتمالى المرجح الحدوث والحكم البرهانى الضرورى المحتوم الذى يستند إلى البديهيات وأوائل العقل . يقول جابر " فليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس فى الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو فى الماضى والمستقبل إلا مثل ما فى الآن ، إذ كان مقصراً جزئياً متناهى المدة والإحساس . وكذلك لا ينبغى أن يستدل الإنسان على أن العالم لم يزل من أنه لم يدرك أحد من الناس ابتداءً كونه ، ولا على أنه لم يكن رجل إلا عن امرأة ورجل لأنه لم يدرك الأمر إلا كذلك ، من قبل أنه يمكن أن يكون وجود الانسان الأول مخالفاً لما عليه الأمر فى تكوين سائر الناس . ومن أبى ذلك لزمه أن لا يقبل ما لاحسه هو أو من تناهى إليه خبره ولزمه أن ينكر وجود أشياء كثيرة وهى موجودة " (١) .

وعلى هذا النحو يفسح جابر بن حيان - بما هو مفكر مسلم - مكاناً لاعتقاد لا يحيله العقل بحوث الوقائع الدينية والتسليم

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢٠ - ٤٢٢ .

" بالمعجزات " الخارقة للعادة ، من قبيل خلق آدم أو خلق عيسى عليهما السلام .

ولقد كشف نقد جابر للأساس المنهجي الذي يستند إليه تصور الطبيعة عند جالينوس عن إنجاز عقلى وأخلاقى لا يخطئه إلا المكابر . ويلخص لنا جابر جوهر هذا الإنجاز فى عباراته الدالة : " ليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود ما لم يشاهد مثله ، بل إنما ينبغى له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو عدمه . أما أن يظن أو يحسب عدمه قبل ما خُبر به ورد عليه ، أو يوجب بطلان ما خُبر به وعدمه البتة فجهل بطريق الاستدلال على ما قَدَرنا واضح " (١) .

* * *

إن جابر يؤمن - من حيث المبدأ - بإمكانية تحصيل العلم بالطبيعة بشروط التحصيل السليمة ، ولا تدفعه صعوبة الموضوع أو دقته وخفاؤه إلى الانصراف عنه أو إلى الوقوع فى براثن النزعة الشكية ؛ وذلك " لأن العلم يصل إلي " ما بعد الطبيعة " ويستخرجه فكيف لا يصل إلى الطبيعة ؟ ولسنا نقول

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢٣ .

إنه يستخرج ما فى الطبيعة مَنْ لاعلم له ، إنما نقول : ذلك العالم التام . وإن كان يمتنع لخفائه وعسره فلكل شئ مثال ومقابل يستخرجه ويظهره " . (١)

والصورة العقلية التى نكونها عن الطبيعة لا يمكن أن تتأسس استنباطيا بالضرورة طالما أن الوجود ينكشف أمام الوعى الإنسانى على مستويات متتابعة منها ما يخضع للخبرة الحسية ومنها ما يخضع للعقل ومنها ما يتجاوزهما معا (٢) . ولا يصح - فيما يرى جابر - أن نقيم تصورنا للطبيعة " أولانياً " ، تماماً كما لا يصح ، على حد قوله - " أن نطالب فى الأوائل بدليل " (٣) . بيد أنه لا يمكن إقامة أحكام استقرائية مقبولة عن الطبيعة إلا على أنحاء ثلاثة : المجانسة ، ومجرى العادة ، والآثار . وكلها تؤدى إلى مجرد استدلالات مرجحة غير اضطرارية . ولقد حفظت لنا كتابات جابر الباقية توضيحاً للنوعين الأولين منهما ؛ يقول جابر : " إن مثل دلالة المجانسة

(١) جابر بن حيان : " كتاب إخراج ما فى القوة إلى الفعل " ص ٧ - ٨ .

(٢) جابر بن حيان : " كتاب البحث " ، ص ١٠ - ١١ .

(٣) جابر بن حيان : " كتاب الخواص الكبير " ، ص ٢٣٤ .

الأنموذج كالرجل يُرى صاحبه بعضا من الشئ ليدل به على أن الكل من ذلك الشئ مشابه لهذا البعض * . ودلالة هذا الباب من هذا الوجه لا دلالة ثابتة صحيحة ، غير أن جماعة من أهل النظر قد استدلوا من هذا الباب على ما دلالة فيه عليه باضطراب ، أعنى أنهم أثبتوا من أجل هذا الشئ الذى هو الأنموذج مثلا وهو من جنسه شيئا آخر هو أكثر منه . وهذا دلالة غير اضطرارية ولا ثابتة فى كل حال . وذلك أن هذا الشئ الذى هو الأنموذج لا يوجب وجود شئ آخر من جنسه حكمه فى الجوهر والطبيعة حكمه . وقد استدلت المنانية بهذا الاستدلال فقالت : إذا كان فى العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح فإنه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وسائر ما ذكروا تكون كليات لهذه . وليس هذا الاستدلال بواجب دون أن يثبتوا أن ما فى العالم من هذه أجزاء وأبعاض . وأما قبل أن يثبتوا ذلك فليس يجب عنه ما أوجبه اضطراباً . وذلك أنه يمكن ألا يكون ما فى العالم من هذه أبعاضا بل هى كليات أنفسها .

* يقصد جابر بذلك أن هذا النمط من الاستدلال يقوم على مغالطة أن ما يصدق على الجزء يصدق على الكل .

فلذلك لا تصح هذه الدلالة دون أن يُبين أن ما فى العالم من هذه أبعاد وأجزاء . ألا ترى أن الأنموذج لا يثبت عند من دُفع إليه كم من ذلك الجوهر عند من أراه ذلك الأنموذج ، بل لا يثبت عنده بعلم يقين أن عنده من ذلك شيئاً غير ما أراه " (١) .

وخلاصة ما يودى إليه هذا النمط من الاستدلال هو عدم اليقين ، " ولا يأتى صحيحاً اضطرارياً لكن ممكناً يجوز أن يكون وأن لا يكون ليس فيه علم يقين ثابت . والذى يحصل إذن من هذا الوجه من الاستدلال ما ذكرنا دون غيره ، أعنى المشابهة فى الطبع متى وُجدت لا إيجاب الوجود " (٢) .

أما الاستدلال الاستقرائى ، وكما هو معهود لنا الآن ، فإنه لا يخرج عند جابر - عن كونه تعلقاً مأخوذاً من جرى العادة ، وهو وإن كان أكثر ألوان الاستدلال أهمية فى البحث الطبيعى ؛ طالما أنه " القياس واستقراء النظائر واستشهادها للأمر المطلوب عليه ، إلا أنه ليس فيه علم يقين واجب اضطرارى

(١) جابر بن حيان : " كتاب التصريف " ، ص ٤١٥ - ٤١٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤١٧ - ٤١٨ .

برهانى أصلاً ، بل علم إقناعى يبلغ أن يكون أحسرى وأولى وأجدر لاغير .. وهذا الباب يناصب البرهان ويقابله كثيراً ويدل على خلاف ما دلّ عليه ، وقوته وضعفه بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقتها ، حتى إن قوما قد ظنوا أنه يمكن أن يكون فى هذا الباب علم برهانى يقين ؛ وذلك إذا لم يوجد فى كل ما يسبقه أمر واحد مخالف لما يشهد بأمر ما من الأمور ^(١) .

وتقدير جابر لهذا النمط العام والهام من أنماط الاستدلال هو : " أن أضعف ما يوجد من القياس ما لم يوجد له إلا مثال واحد ، كرجل قال مثلاً : إن امرأة ما ستلد غلاماً ، فسألناه عن الدليل من أين علم ذلك ، فأجابنا بأن قال : من حيث أنها ولدت فى العام الأول غلاماً ، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولداً واحداً فقط ، وأقوى ما يوجد منه ما كان جميع ما فى الوجود مثاله ولم يوجد فيما قد كان ولا فى الشاهد مخالف له ، كرجل قال : إن ليلتنا هذه ستتكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها ، فسألناه من أين علم ذلك فأجاب بأن قال : من قبل أنى لم أجد ليلة إلا

(١) المصدر السابق ، ص ٤١٨

وانكشفت عن يوم فظاهر ألا يكون إلا على ما وجدت . وأما ما بين هذين فقوية وضعيفة في الدلالة بحسب كثرة النظائر وقتلتها . وليس في هذا الباب علم يقين واجب وإنما وقع منه تعلق واستشهاد بالشاهد على الغائب لما في النفس من الظن والحسبات < بأن > * الأمور ينبغي أن تجرى على نظام ومثابرة ومماثلة .

"فإنك تجد أكثر الناس يجرون أمورهم على هذا الحسبان والظن ويكاد أن يكون ذلك يقيناً حتى إنه لو حدث في يوم ما من السنة حادث لترجو حدوث مثل ذلك الحادث بعينه في ذلك اليوم من السنة الأخرى ، فإن حدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة مثل ذلك الحادث تأكد عندهم ذلك أن سيحدث مثله في السنة الثالثة ، وإن حدث في السنة الثالثة أيضاً حتي إذا حدث ذلك مثلاً عشر مرار في عشر سنين لم يشكوا البتة في حدوثه في كل سنة تكون من بعد . وإذا كان هذا مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى فما ترى يكون فيما لم يشاهد قط إلا على ذلك الوجه " . (١)

* في قراءة كراوس : (والحسبان فإن الأمور) ، ولعل اختيارنا لهذه القراءة المقترحة أدق .
(١) المصدر السابق ، ص ٤١٩ - ٤٢٠ .

إن انعدام اليقين فى أحكام الطبيعة لا يؤدى على رأى جابر - كما سبق أن أوضحنا ، إلى أى نزعة شكية أو تعليق للحكم على طبائع الموجودات. كما أن جابر - وهو الفيلسوف المسلم - أبعد ما يكون عن تقرير " الصدفة " مبدأً حاكماً للوجود ، وليس الارتباط السببى بين حوادث الطبيعة بالأمر العارض ؛ بل إن السبب يؤدى إلى المسبب ، وكأنما السبب يلد مسببهُ ولادة طبيعية . وفى هذا المعنى يقول جابر : " إن فى الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها لكن على وجوه من الإخراج " ^(١) ، فالكون كلُّ مترابط يرجع فى مجموعهِ إلى أصل واحد ، والأشياء يخرج بعضها من جوف بعض " بالطبيعة " أحياناً و " بالصنعة " أحياناً أخرى من خلال إجراء التجربة أو التدبير ؛ " فالتدبير على القصد السليم هو الذى يخرج ما فى قوى الأشياء ، مما هولها بالقوة إلى الفعل ، فيما يخرج هو بطبعه ، وفيما لا يخرج حتى يُخرج " ^(٢) .

(١) جابر بن حيان : " كتاب اخراج ما فى القوة إلى الفعل " ص ٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧ وراجع أيضاً :

زكى نجيب محمود : " جابر بن حيان " ، مكتبة مصر ١٩٦٢ ، ص ٧٩ .

على هذا النحو يكون جابر سباقاً إلى تصوير حدود البحث الطبيعي أدق تصوير : فمن المشاهد لا يجوز الحكم على ما لم يشاهد إلا على سبيل الاحتمال والترجيح لا على سبيل القطع واليقين . وإذا لم يكن من الجائز القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد فليس من الجائز كذلك انكار وجود الغائب الذي لا يقع فى نطاق الخبرة والمشاهدة طالما أن جهل الجاهل بأمر من الأمور ليس سبباً لارتفاع ذلك الأمر من العالم . فإنه ليس لأن كثيراً من الناس لم يسمعوا ولم يعرفوا كيف السبب فى أمور، فإن لا يكون لهذه وجود فيكون جهل الجاهل سبباً لعدم الشئ الكائن ، فإن هذا جهلٌ وأول فى العقل " (١) .

(١) جابر بن حيان : " كتاب البحث " مخطوط ص ٢٠٤ .
ومثل هذا التفنن الضمير للرعى المتزن والتوجه الرجب لاستشراف الوجود تكشف عنه - فيما بعد - نصيحة الشيخ الرئيس " إين سينا " فى قوله :
" إياك أن يكون تكيسك وتبروك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شئ فذلك عجز وطيش " (الإشارات والتنبيهات) بشرح الطوسي والرازي ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٢٥٢ هـ ، ج ٢ ص ١٢٤ .
وفى قوله " وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستين لك بعد جليته دون الخرق فى تصديقك ما لم تقم بين يدك بينته ، بل عليك بالاعتصام بحبل التوقف . وإن عجل استنكارك ما وعاه سمعك ما لم يتبرهن استحالة لك فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان ما لم يذك عنها قائم البرهان وأعلم أن فى الطبيعة عجائب ولقوة العالية الفعالة وللوقى السافلة المنفصلة اجتماعات على غرائب " (رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية ، نشرة مهرن ، لين ١٨٩٩ ص ٤٠) .

ونحن إذا كنا لا نُسَمَّى الحقيقة الكلية أو السُنَّة الثابتة
للأشياء الطبيعية قانوناً إلا بدليل ، فإننا ندرك - مع جابر بن
حيان - أن كونها كذلك لا يتوقف بالمرّة على نظرنا إليها
وتدليلنا عليها ، وأن كل وسائلنا الإدراكية مجعولة لمحاولة
اكتشاف قوانين الطبيعة وليست مجعولة لاختراعها وإيجادها
بعد أن لم تكن .

وإنها ، بحق ، لنظرة "جوانية" عميقة ورحبة ، تقدر حدود
الواقع ولا تقطع بانكار ما يتجاوزه . وهى فى تطلعها إلى
"الماءراء" تناهض كل دعوة قطعية جائرة وتفتح باب الأمل
واسعاً فى التقدم المضطرد للمعرفة الإنسانية .

أهم المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

- القرآن الكريم

- ابن النديم : " الفهرست " ، المكتبة التجارية ، القاهرة
١٣٤٨ هـ .

- جابر بن حيان : - " كتاب البحث " ، مخطوط مكتبة جابر
الله باستنبول برقم ١٧٢١ .

- " مختار رسائل جابر بن حيان " ،
عنى بتصحيحها ونشرها پ.كرواس ،
مكتبة الخانجي . القاهرة ١٣٥٤ هـ .

- الرازي ، أبو بكر : " الشكوك على جالينوس " ، مخطوط ،
كتبخانه ملّى ملك ، تهران ، برقم
٤٥٧٣ .

- على بن أبى طالب (كرم الله وجهه) : نهج البلاغة " ،
بشرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، دار المعرفة
للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

- الكندى ، أبو يوسف يعقوب بن اسحق : " رسائل الكندى
الفلسفية " - القسم الأول ، تحقيق وتقديم وتعليق :
محمد عبد الهادى أبورية ، الطبعة الثانية ، القاهرة
١٩٧٨ .

* * *

ثانيا : المراجع :

المراجع العربية :

- إقبال ، محمد : " تجديد التفكير الدينى فى الإسلام " ،
ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ،
الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ م .

- التفتازانى ، أبو الوفا الغنيمى : " الإنسان والكون فى
الاسلام " ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .

- زكى نجيب محمود : " جابر بن حيان " ، مكتبة مصر ،
القاهرة ١٩٦٢ .

المراجع الأجنبية :

- Arberry , A. J. " Revelation and Reason in Islam " , George Allen & Unwin , London , 1965 .
- Aristotle , " The Works of Aristotle " , vol . I, (The Great Books of The Western World, N. 8) .
 - " Physics " , translated by : Hardie and R. K. Gaye .
 - " Metaphysics " , Translated by : W. D. Ross .
- Bailey , C. " The Greek Atomists and Epicurus " , Oxford University Press , 1928 .
- Berthelot , Marcellin , " La Chimie au moyen âge " , t . III , L'Alchimie Arabe , Paris , 1893 .
- Boutroux , E. , " De la Contingence de la loi de la nature " , neuvieme Edition , Félix Alcan , Paris , 1921 .
- Bréhier , E. , " The Philosophy of Plotinus " . Eng. trans. by Joseph Thomas , The Univer-

sity of Chicago Press , 1958 .

- Chevalier , " La notion de nécessaire " , Paris , 1914 .
- Corbin , H. , " Histoire de la philosophie Islamique " , I , Paris , Gallimard, 1964 .
- Draz , M. A. , "Initiation au Koran , Exposé historique , analytique et Comparatif " , AL - Maaref , Le Caire , 1950 .
- Farrington , B. , " Greek Science " , Penguin Books , London 1949 .
- Gilson , E. , " The spirit of Medieval philosophy " , trans. by : Dawnes , A. H. G. sheed & Ward , London , 1950 .
- Hawkins , D. J. B. , " The Essentials of Theism " , sheed & ward , London , 1949 .
- Holmyard , E. J. " A critical Examination of Berthelot's Work upon Arabic Chemistry " , Isis VI .
- " Alchemy " , Penguin Books , 1968 .
- Khalifa Abdel - Hakim . "Islamic Ideology", Lahore , Pakistan .
- Kraus , Paul , " Jabir Ib Hayya " , Institut

Français D'Archéologie Orientale , Le
Caire , 1942 , V. I.

- Plato , " The Dialogues of Plato " , trans.
with analyses and Introduction by : B. Jow-
ett , oxford University Press , London ,
Humphrey milford , 1931 .
- Recher , Nicholas & Marmura , Michael E.
"Alexander against Galen on Motion " , Is-
lamic Research Istitute, Pakistan , 1965 .
- Ross , W. D. , " Aristotle " , metheun & co.
London 1937 .
- Sambursky , " The Physical World of The
Greeks " , tras . by Merton Dagut , Kegan
Paul , London , 1963 .
- Taylor , A. E. , " A commentary on Plato's
Timaeus " , Oxford , 1928 .
- ——— , " Plato , The man and his work " ,
Meridian Books , New York 1957 .
- Zeller , " Outline of Greek Philosophy " ,
London , 1931 .

فهرست

الصفحة

٥٠	مقدمة منهجية
٢١	مصدر التصور الإسلامى للطبيعة
٢٩	التصور الإسلامى للطبيعة
٤٥	تصور الطبيعة عند جابر بن حيان
٧٥	أهم المصادر والمراجع

* * *

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
١٩٩٠ / ١٥١٢

